

LA UNIDAD DE LOS SABERES EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

MIGUEL LLUCH BAIXAULI

Profesor adjunto de Historia de la Iglesia
Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra

Unity in the kinds of knowledge in the history of the Church

The first thirteen centuries of human thought are characterised by a forced search for the unity of the kinds of knowledge, unity between revealed knowledge and human science. This was a complex unity, under constant revision, that fluctuated between despire for pagan science and gnosticism, seeking a balance and harmony between divine and human knowledge. This harmony of types of knowledge revolves, in Christian thought, around the relationship between reason and authority on one hand and dialectics and Holy Scriptures on the other. Christian unity in the kinds of knowledge is forged in the respect of the *auctoritates* and the constant drive forward in a clear conscience of intellectual progress is forged in intellectual *prudence* to avoid adulterating the revealed truths and the progressive incorporation of philosophical knowledge in a fertile dialogue with faith.

Sabiduría cristiana y sabiduría pagana

El advenimiento del cristianismo provocó una ruptura en la historia del pensamiento, introduciendo una nueva visión del mundo muy diferente a la de la filosofía griega y también del mesianismo judío. En los primeros siglos, el pensamiento cristiano se desarrolló en el seno de la cultura antigua, dentro del espacio del Imperio romano y en convivencia con las filosofías paganas con las que tuvo que confrontarse desde el principio. El saber cristiano no tenía todavía una estructura determinada, ni tampoco profesionales de la filosofía o de la teología. Incluso la gran escuela de Alejandría fue una escuela de catequesis, y sus fines fueron pastorales y apostólicos más que científicos. Es la época de los Padres de la Iglesia llamados así porque han ejercido una paternidad doctrinal y espiritual para las generaciones cristianas posteriores.

Ellos tenían conciencia de encontrarse en la encrucijada de dos mundos profundamente diferentes: el helenismo y el judaísmo, en el seno del cual había nacido el cristianismo. Es tremendo el contraste, y conviene recordarlo hoy, entre la sabiduría de la joven Iglesia con la antigua sabiduría pagana. El cristianismo es una sabiduría divina que se dirige a la fe del hombre entero y al que le aporta una doctrina y una vida regeneradora y salvadora. La sabiduría pagana es una sabiduría humana que habla a la razón y que no conoce más que los recursos de la naturaleza. Al mismo tiempo, aunque el cristianismo no era una escuela de filosofía, ni tampoco estrictamente una filosofía, aportaba una explicación del universo completamente nueva, que pretendía disipar las tinieblas del paganismo y también, de otro modo, del judaísmo, que se había encerrado en los estrechos horizontes de un mesianismo terrestre.

La cuestión que dominó entre los primeros pensadores cristianos, más o menos explícitamente, fue la de las relaciones entre los dos saberes. Las actitudes pueden resumirse esquemáticamente en tres: 1.^a El desprecio de la sabiduría pagana y el rechazo de la ciencia humana. Todo lo que hay de bueno en griegos y judíos son fragmentos de la Revelación. Ésta fue la actitud de Tertuliano, por ejemplo, que reaparecerá, con perspectivas diversas, en la Edad Media, y después. 2.^a El racionalismo. El apego excesivo de ciertos pensadores cristianos a sus propias especulaciones, a veces fantásticas, les llevó a concluir que la filosofía es superior a la fe. Es la actitud de los gnósticos. Según ellos, la filosofía puede transformar la fe en gnosis, un conocimiento superior que conduce al gnóstico a la intuición misma de Dios. La actitud gnóstica, que la Encíclica *Fides et Ratio* define como “el intento de subordinar la verdad de la Revelación a las interpretaciones de los filósofos”¹, también reaparecerá con diversas formas en los siglos cristianos posteriores. 3.^a La búsqueda de la integración armónica entre los saberes divino y humano. Éste fue el camino de la mayor parte de los pensadores cristianos. Reconocieron la primacía de la sabiduría divina y quisieron poner la sabiduría humana en relación armónica con ella. Como ha descrito el Cardenal Pío Laghi “descendiendo de la Revelación hacia las corrientes filosóficas de su tiempo, para purificarlas y armonizarlas con los datos de la fe, los Padres han puesto las bases de la filosofía cristiana”².

La distinción entre los dos saberes es clara. Hay un saber sagrado, específicamente cristiano, recibido por la fe en la Revelación divina; y hay un saber natural recibido de las filosofías y ciencias humanas. Pero

1. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*. *Sobre las relaciones entre fe y razón*, (14.IX.98), cap. 4, n. 37.

2. LAGHI, P., Congregación para la Educación Católica, *Istruzione sullo studio dei padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 10.IX.89, AAS 82 (1990).

las cosas son menos claras cuando de lo que se trata es de integrar estos dos saberes. Los cristianos saben que la sabiduría divina no puede someterse a la humana. A la vez, quieren necesitar de ella para hacer accesible a los hombres su mensaje y para iluminar la sabiduría humana con la divina. A lo largo de los siglos, las fórmulas serán variadas y se enfrentarán tendencias diversas. La organización interna de la unidad de los saberes se precisará poco a poco, pero nunca dejó de ser un tema de controversia como lo sigue siendo hoy.

El título de mi ponencia es una afirmación. En la historia de la Iglesia, o, más exactamente, en la historia del pensamiento cristiano, se ha buscado siempre la unidad de los saberes. Lo cierto es que no siempre se ha logrado, pero precisamente cuando se pierde esa unidad ya no puede hablarse de pensamiento cristiano propiamente. Para delimitar el tema cronológicamente me voy a referir a la época patristica y medieval. A lo largo de trece siglos existió unidad entre la sabiduría revelada y la ciencia humana, pero fue una unidad compleja, en constante revisión. Dentro del límite cronológico que me he señalado, son muchas las cuestiones que podrían tratarse y muchas las perspectivas. He elegido dos pares de nociones que me parecen muy significativas para entender esta tensión interna que caracteriza al pensamiento cristiano y que pueden servirnos de hilo conductor: ¿Cómo ha sido la relación entre la *ratio* y la *auctoritas* y la relación entre la dialéctica y la Sagrada Escritura?

La noción de auctoritas

La noción de autoridad, *auctoritas*, era fundamental para los pensadores antiguos y medievales y es clave entenderla bien si se quiere captar lo que fue el pensamiento prerracionalista. Desde la antigüedad clásica, existía la idea de paternidad-autoridad unida a la de la enseñanza. Es un tipo de paternidad espiritual por la que el discípulo se siente hijo del maestro. Esta noción estuvo también presente desde el principio en la vida de la Iglesia y se encuentra en el Nuevo Testamento. Los primeros obispos habían sido testigos de Cristo o discípulos de los Apóstoles (algunos de ellos fueron anteriores a la redacción misma de los Evangelios). El obispo, sucesor de los Apóstoles, es padre de los fieles y tiene el encargo de enseñar con autoridad. Su enseñanza, oral y escrita, será fuente de la Revelación junto con la Sagrada Escritura.

Con el paso del tiempo, algunos obispos destacaron especialmente como testigos-maestros de la doctrina de la Iglesia. Cuando en el siglo IV las controversias doctrinales se multiplicaron, intervinieron en ellas los obispos y también otros intelectuales que no eran obispos, como

por ejemplo, San Jerónimo. Así, poco a poco, se alargó la noción de Padre para designar a aquellos autores que son reconocidos como representantes de la verdadera tradición de la Iglesia. En el siglo V, San Vicente de Lerins, monje y sacerdote, escribió el famoso *Commonitorium*, en el año 434, tres después del Concilio de Éfeso, que pienso que tiene un gran interés para la cuestión que estamos tratando porque su preocupación fundamental era: ¿De qué forma podría yo discernir la verdad de la fe católica de la falsedad de la malicia herética por medio de una regla general y ordinaria? Y su respuesta es: Por la autoridad de la ley divina (Sagrada Escritura) y por la Tradición de la Iglesia católica. Es decir, el criterio de verdad está en la Sagrada Escritura con el sentido que le da la Iglesia. Es aquí donde San Vicente acuñó el célebre criterio cristiano: Que profesemos como verdadero aquello que ha sido creído en todos los lugares, siempre y por todos (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). La importancia de esta norma del pensamiento cristiano prerracionalista es muy grande. Volveremos después sobre esta cuestión.

Más adelante, ya en el siglo VI, se compuso la primera lista de escritores eclesiásticos en donde se distinguió quiénes eran los *Padres de la Iglesia*³. Los criterios de atribución del título de Padre son: 1.º La doctrina ortodoxa, que no significa exención total de error, sino comunidad fundamental con la doctrina verdadera. Puede haber errores en cuestiones secundarias, en opiniones particulares que evolucionaron de diversa manera en la tradición. 2.º La santidad de vida, es decir, que la vida sea conforme a la doctrina. 3.º La aprobación de la Iglesia. No es necesario que ésta sea explícita y solemne, basta la aprobación implícita, es decir, que en la práctica se reconozca que ese autor enseña la doctrina de la Iglesia y en comunión con ella. 4.º La antigüedad, que en Occidente se considera hasta San Isidoro de Sevilla y en Oriente hasta San Juan Damasceno⁴.

Además, están los *Doctores de la Iglesia*, que tienen los mismos títulos de los Padres sin la antigüedad. Pero algunos Padres de la Iglesia han sido proclamados también Doctores, con lo que se convierten en las máximas *auctoritates*. En Occidente: San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín y San Gregorio Magno. En Oriente: San Atanasio, San Basilio el Grande, San Gregorio Nacianceno y San Juan Crisóstomo. Algunos de ellos fueron grandes escritores, pero conviene recordar que la naturaleza de su *auctoritas* no se refiere a la calidad de sus escritos, sino a su

3. Es el *Decretum Gelasianum de recipiendis et non recipiendis libris*, que no fue escrito por el Papa Gelasio, sino por un clérigo del sur de las Galias.

4. Los otros autores que pertenecen a la Iglesia de los primeros siglos son llamados simplemente escritores eclesiásticos.

seguridad, en cuanto que son testigos de la doctrina ortodoxa. El consenso unánime de los Padres se tiene por infalible en la Iglesia⁵.

La doctrina de los Padres y los Doctores es, por tanto, *Auctoritas* para la historia del pensamiento cristiano junto a la Biblia. La fuente y autoridad esencial de la sabiduría cristiana es la Sagrada Escritura y la Tradición. El texto de la Escritura se transmite siempre acompañado de una serie de comentarios e interpretaciones, en un entorno de vida litúrgica y con reglas canónicas que forman, alrededor de la *Pagina Sacra*, un contexto autoritativo. Pero, además, hay otras *auctoritates*.

En efecto, para interpretar bien los textos, los pensadores cristianos necesitaban saber muchas cosas, conocer ciencias auxiliares: música, lógica, geometría y retórica; las ciencias de la naturaleza y la historia. Y toda esta herencia filosófica y científica era pagana. Cada época de la historia del pensamiento cristiano y cada ambiente intelectual ha dependido de los instrumentos culturales de los que se disponía. Y eso le ha obligado a un esfuerzo constante de discernimiento. Como afirma la Encíclica: “Los Padres acogieron plenamente la razón abierta a lo absoluto y en ella incorporaron la riqueza de la Revelación. No tuvieron miedo de reconocer tanto los elementos comunes como las diferencias que presentaban con la Revelación. Ser conscientes de las convergencias no ofuscaba en ellos el reconocimiento de las diferencias”⁶.

La recuperación y asimilación de estos saberes fue lenta y laboriosa. Hubo muchas iniciativas individuales y acontecimientos colectivos, políticos y militares, que ayudaron u obstaculizaron esta transmisión. Cada una de estas etapas de recuperación procuró a los pensadores cristianos nuevos materiales y técnicas de trabajo y amplió los horizontes intelectuales; pero, también, cada nuevo período entrañó nuevos problemas de asimilación y síntesis. Conflictos y crisis al mismo tiempo que progresos. Esto es una constante de la historia del pensamiento cristiano. Así fue en los siglos patrísticos y, de otra manera, también en los siglos medievales. Hay una diferencia clara que conviene resaltar entre ambas edades. El cristianismo de los primeros siglos se desarrolló en un contexto cultural pagano, mientras que en los siglos medievales fueron los cristianos los que tuvieron que reconstruir la cultura y reeducar a los pueblos del nuevo espacio romano-germánico.

En general, el pensamiento cristiano en los siglos medievales, aunque se realizó en un mundo progresivamente iluminado por la sabidu-

5. Sobre los Padres de la Iglesia la bibliografía es muy extensa. Los clásicos estudios de ALTANER, B., y de QUASTEN, J. Estudios más recientes en castellano TREVIANO, R., *Patrología*, BAC (Serie de Manuales de Teología 5), Madrid 1994. MOLINÉ, E., *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*, Palabra, Madrid 1995.

6. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, cap. 4, n. 41.

ría revelada, tuvo también actitudes diferentes ante la sabiduría humana. La teología monástica, hecha por monjes en sus monasterios, que fue la única teología hasta bien entrado el siglo XII, fue restrictiva en general respecto al empleo de los autores clásicos. La teología escolástica, hecha en las escuelas urbanas, episcopales y catedrales, y luego, desde comienzos del siglo XIII en las universidades, se preparó y constituyó precisamente por la progresiva introducción de la dialéctica en la Sagrada Escritura. Hay que entender por dialéctica el empleo de la razón. A pesar de todo, aunque la escolástica acogió progresivamente la filosofía y la ciencia griega, árabe y judía, se pueden distinguir tendencias en su interior. Hubo una escolástica que quiso continuar en la línea monástica, que acogió completamente a San Agustín y la herencia filosófica del neoplatonismo, cuyo principal representante fue San Buenaventura. Y hubo otra escolástica con una concepción más positiva del hombre y del mundo, que buscó una elaboración de la teología de modo científico y que incorporó la herencia filosófico-científica aristotélica. Su mejor representante fue Santo Tomás de Aquino.

El progreso de la ratio

Una vez afirmada la importancia de las *auctoritates* patristicas y paganas para el pensamiento cristiano, hay que hacerse la pregunta de ¿qué espacio le quedaba a la razón en el trabajo intelectual cristiano?

Los medievales pensaban leyendo a los antiguos. Es el método de la escuela. Ellos no tenían el mismo sentido histórico que nosotros, no buscaban saber exactamente cuál fue el pensamiento de aquel autor antiguo. Se sabían insertados en una misma corriente vital con los autores anteriores. No buscaban la originalidad como un valor en sí, ni les preocupaba la innovación constante. El texto es ocasión para la reflexión actual. Leían dándole al texto un sentido que no tenía que ser necesariamente el sentido que le dio su autor. Alain de Lille trata en el *De fide catholica* de los diversos sentidos que los filósofos paganos dieron a muchas nociones, como, por ejemplo, el alma humana, y explica cómo la *auctoritas* puede ser interpretada en diversos sentidos y puede equivocarse⁷.

De todos modos, no les gustaba contradecirles; a menudo se esfuerzan por mostrar que aquello que se afirma ya lo habían dicho los antiguos. Ni siquiera les gustaba contradecirles cuando la autoridad en cuestión se equivocaba realmente. Con frecuencia, recurrían a decir que

7. DE LILLE, A., *De fide catholica*.

el autor no quería decir esto, que había que entenderlo bien. Es lo que se llama *exponere reuerenter*. Esta actitud intelectual tan significativa ha sido muy bien estudiada. Marie-Dominique Chenu dice que *exponere reuerenter* es interpretar sin prejuicios la doctrina de un autor, comprenderle con simpatía, entrar en su perspectiva. Sólo después de este enfoque adecuado se critica⁸. Pierre Michaud-Quantin afirma que consiste en explicar con respeto, es como delimitar el obstáculo que quiere saltarse⁹. Pero, a pesar de todo este respeto, no dejaban de corregir cuando era necesario. San Alberto Magno, por ejemplo, respecto a la cristología de San Hilario de Poitiers, dice que hay que violentar tres veces sus afirmaciones. Y el gran maestro dominico advertía: “Quien cree que Aristóteles fue un dios debe creer que nunca se equivocó. Pero si se cree que fue un hombre, entonces sin duda pudo equivocarse como nosotros”¹⁰.

Es decir, siguen la sabiduría de los antiguos, los tratan con respeto, pero sin servilismo. La verdad es que los medievales utilizaban las *auctoritates* para ir más lejos, como, en frase de Le Goff, los marinos usan del mar. Y además, algunos más que otros, eran muy conscientes de esto. Ése es el sentido de la famosa frase de Bernardo de Chartres que tuvo una enorme resonancia en la Edad Media: “Somos como enanos montados sobre las espaldas de gigantes; nosotros vemos mejor y más lejos que ellos, no porque nuestra vista sea más aguda o nuestra talla más alta, sino porque ellos nos elevan en el aire y nos levantan sobre su gigantesca altura”¹¹. Esta imagen expresa muchas cosas. El reconocimiento del valor insustituible de la sabiduría anterior, el mirar a la tradición con veneración agradecida, y, al mismo tiempo, una consciencia muy seria del sentido del progreso constante del saber, de la cultura y la historia. *Veritas, filia temporis*, dirá también Bernardo de Chartres. Los medievales se alimentaban de textos, de *auctoritates*, pero construían su propia obra, a los cimientos les añadían plantas nuevas y levantaban edificios originales. Advierte Gilberto de Tournai: “Nunca encontraremos la verdad si nos contentamos con lo que ya ha sido encontrado... Los que escribieron antes que nosotros no son nuestros señores, sino nuestros guías, la verdad está abierta a todos y todavía no ha sido poseída toda entera”.

Este doble movimiento de respeto hacia la sabiduría anterior unido a un impulso constante hacia adelante atraviesa toda la historia del

8. CHENU, M.-D., en *Divus Thomas* 28 (1925).

9. MICHAUD-QUANTIN, P., *Études sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1971.

10. Cit. en FUMAGALLI BEONIO-BROCHIERI, M., “El Intelectual”, en LE GOFF, J., (dir.), *El hombre medieval*, Alianza Editorial, Madrid 1991, p. 219.

11. En las vidrieras de la catedral de Chartres aparecen representados estos hombres montados sobre gigantes con la mirada atisbando hacia adelante. Cit. en LE GOFF, J., *Les intellectuels au Moyen Âge*, Seuil, Paris 1985.

pensamiento cristiano. Naturalmente, por si hiciera falta decirlo, este doble movimiento no se dio siempre y en todos los autores en la misma medida, pero es lo que explica que autores tan distintos unos de otros coincidan en lo esencial. Este fenómeno intelectual es lo que André Hayen acertó a llamar la corriente vital del pensamiento cristiano¹². La actitud será muy distinta en el pensamiento postracionalista. Como ha señalado Buttiglione en un análisis de la filosofía de los posthegelianos, para ellos las proposiciones no tienen necesidad de ser demostradas o probadas, por lo menos en el sentido tradicional de estas palabras; se trata más bien de postulados, porque derivan directamente de la naturaleza de la autoconciencia entendida como libertad¹³.

Dialéctica y Sagrada Escritura

Después de recordar el primer par constitutivo de la historia del pensamiento cristiano: el amor a la autoridad unido a la conciencia del progreso, vamos a referirnos al otro par de nociones que estructuran la unidad de los saberes desde el interior de la sabiduría cristiana: la relación entre las ciencias humanas y la Sagrada Escritura. Con estos dos elementos el pensamiento cristiano ha ido elaborando su propia comprensión y su explicación de Dios, del mundo y del hombre. Pero la relación entre ambos elementos no fue nunca algo fácil y pacífico. El querer mantener la relación es la causa del impulso necesario y a la vez del permanente conflicto. Aquí hay que aclarar una cuestión terminológica. En realidad, dialéctica quiere decir ciencias humanas, pero he mantenido este título para no perder la perspectiva histórica en la que se mueve esta reflexión. En efecto, durante muchos siglos, ella fue la ciencia de vanguardia, y su penetración progresiva en la Sagrada Escritura fue lo que dio lugar a la escolástica. Después, vendrían el crecimiento de la Filosofía con todas sus disciplinas propias y, más tarde, el desarrollo progresivo de las ciencias empíricas, que acabarían por pretender sustituir a la Filosofía. Pero en los siglos en los que nos movemos, la dialéctica era el uso de la lógica en la discusión y se le llamaba las Artes o la Disciplina de las disciplinas, porque era indispensable para el estudio de todas las Artes Liberales. Su empleo en la Sagrada Escritura consistía en aplicar las leyes de la razón humana a los datos de origen divino, que son trascendentes y superan la razón humana. El de-

12. HAYEN, A., *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église* (1952). Reeditado en italiano *San Tommaso e la vita della Chiesa oggi*, Jaca Book (Biblioteca di Cultura Medievale 329) Milano 1993, pp. 43-54.

13. BUTTIGLIONE, R., *La persona y la familia*, Palabra (Biblioteca Palabra 8), Madrid 1999, pp. 224-225.

safío y el peligro está en la tendencia o eventual pretensión de reducir esa trascendencia y eliminar el misterio, rechazar aquello que no sea conforme con el pensamiento lógico y pretender comprender todo.

Desde los siglos patrísticos, se dieron ejemplos del mal uso de la razón en la interpretación de la verdad revelada. El problema se planteó en el siglo III. Pablo de Samosata tenía opiniones heréticas en materia trinitaria y fue condenado en el Sínodo de Antioquía, pero sus partidarios se defendían con argumentos dialécticos. Más tarde, Arrio (256-336) también desarrolló su explicación trinitaria herética a partir de datos literales de la Biblia y de una reflexión puramente racional: el Hijo no es igual al Padre, es la Primera criatura, intermediario entre Dios y el mundo. Y el subordinacionismo arriano no fue sólo un problema teórico, sino que afectó hondamente a la Iglesia, y tuvo mucha duración por su extensión posterior a los pueblos germánicos. No es extraño, por tanto, que, en general, la reacción de los Padres hacia el empleo de la dialéctica (razón filosófica) en la Escritura fuera de hostilidad o, al menos, de prevención. Era una fuente de herejías. Los Padres que emplearon la dialéctica lo hicieron en cierto modo obligados, para defender la doctrina, puesto que los adversarios la utilizaban. Por otro lado, como afirma la Encíclica: “El encuentro con el Evangelio ofrecía una respuesta tan satisfactoria a la cuestión, hasta entonces no resuelta, sobre el sentido de la vida, que el seguimiento de los filósofos les parecía como algo lejano y en ciertos aspectos superado”¹⁴.

Muchos fueron los autores que desde los primeros siglos se esforzaron por elaborar un pensamiento cristiano acorde con los conocimientos filosófico-científicos de su época. La Encíclica menciona especialmente en este proceso de cristianización del pensamiento humano a San Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, los Padres Capadocios, Dionisio el Areopagita y San Agustín.

San Agustín (354-430) elaboró especulativamente la relación entre dialéctica y Sagrada Escritura. Además de hablar del empleo de la dialéctica en la defensa de la doctrina, trató de ella también en el interior de la sabiduría cristiana. Independientemente de la respuesta a los adversarios de la fe verdadera, la dialéctica es el arte de la discusión racional, y es necesaria. En *De doctrina christiana*, en donde San Agustín hizo un resumen de la cultura de su tiempo con un discernimiento de qué es lo que un cristiano podía emplear, dedicó a la dialéctica los capítulos 32 y 34 del libro segundo. Allí afirmó que el término justo del razonamiento es establecido por Dios, que los hombres lo constatan y lo ponen en fórmulas para aprender y enseñar. La ciencia de la *disputatio*

14. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, cap. 4, n. 38.

es la más importante para tratar las *quaestiones* de todo género, que son profundizadas y resueltas en la Sagrada Escritura. Esto anuncia ya el mundo de la escolástica: la razón humana tiene una investigación que realizar, un pensamiento que elaborar. También se puso en guardia contra la pasión de la disputa y contra el formalismo lógico, defectos de los que será acusada la escolástica tardía por parte de los humanistas del siglo XV. Pero dejó bien claro que la dialéctica es un instrumento que permite profundizar en el conocimiento de la Sagrada Escritura y resolver ciertos problemas que plantea su comprensión exacta. Un ejemplo magnífico de su empleo armónico es su gran tratado *De Trinitate*. En cualquier caso, la importancia de San Agustín en el tema que nos ocupa es bien conocida. Como resume la Encíclica: “En él, además, la gran unidad del saber que encontraba su fundamento en el pensamiento bíblico fue confirmada y sostenida por la profundidad del pensamiento especulativo”¹⁵.

La importancia de Boecio (476-523) en la historia de la unidad de los saberes está en que él llevó a la práctica de un modo metódico el empleo de la dialéctica en el interior de la fe, elaborando una razón teológica¹⁶. Con una formación muy completa, Boecio fue uno de los últimos occidentales bilingües, concibió el proyecto de traducir del griego al latín el conjunto de las disciplinas de las Artes Liberales con comentarios. Pasar a la Filosofía y traducir y comentar la obra lógica, moral y física de Aristóteles y todos los Diálogos de Platón y mostrar que en lo esencial Platón y Aristóteles están de acuerdo. Boecio no tenía una formación especial en exégesis bíblica; su formación era la de un filósofo y desde la razón abordó las cuestiones del dogma cristológico y trinitario. Su objetivo era clarificar los términos del problema y resolverlo utilizando los conceptos y el método riguroso de la lógica.

Quiso introducir en el interior del saber revelado un método racional tan preciso como fuera posible. Son un buen modelo y síntesis de su método las palabras con las que terminó su primer opúsculo trinitario: “Si estas consideraciones están en armonía con la fe, te ruego me lo hagas saber, pero si acaso en algún punto eres de diversa opinión, examina con más atención aquello que se ha dicho, y une, si es posible, la fe y la razón”¹⁷. *Fidem, si poteris, rationemque coniunge*. Procura medir con la fe aquello que la razón construye, comprobando la validez y la verdad de sus resultados. No hay ninguna ruptura entre las dos, fe y razón, sino una revalorización de la razón en sí misma. El *fidem ratio-*

15. *Ibíd.*, n. 40.

16. LLUCH BAIXAULI, M., *Boezio. La ragione teologica*, Jaca Book (Eredità Medievale 8), Milano 1997.

17. BOECIO, *Utrum Pater* (PL 64, 1302 B-C).

nemque coniunge, menos conocido que el *crede ut intelligas* de San Agustín, manifiesta un espíritu diverso. Mientras en San Agustín la fe y la razón se presentan inseparablemente unidas, Boecio subrayó más la aportación positiva de la razón humana y anticipó mejor el *fides quaerens intellectum* de San Anselmo que inició la escolástica. En lo inmediato no pudo haber influencia del método boeciano, pero reapareció con toda su fuerza a partir del siglo XII. Marie-Dominique Chenu ha hablado del auge de las escuelas de esta época como de una *Aetas boethiana*¹⁸.

Contemporáneo de Boecio, aunque le sobrevivió más de cincuenta años, Casiodoro (485-580), en su *Expositio psalmorum*, fundó sobre la Biblia la utilización de las Artes Liberales. Explica que los paganos han elaborado ciencias y conocimientos verdaderos, pero que el germen de todo está en la Sagrada Escritura. La Biblia es lo esencial, como en San Agustín, pero Casiodoro fue un poco más lejos. Al afirmar que las ciencias humanas no son algo externo a la Biblia las hacía necesarias y favorecía su utilización; pero, al mismo tiempo, al señalar su origen bíblico negaba implícitamente la capacidad de crear esos instrumentos al entendimiento humano por sí mismo.

Tras el derrumbamiento de la estructura político-militar del Imperio, Occidente quedó sumido en un caos racial y cultural que duró varios siglos. El trabajo intelectual en la Alta Edad Media dependió principalmente de la resurrección de las escuelas bajo la inspiración de Carlomagno y la dirección de Alcuino de York. Esta reforma, que se ha llamado primer renacimiento, estabilizó en la cristiandad occidental la enseñanza de las siete Artes Liberales bajo la forma de *Trivium* y *Quadrivium*. El sistema, que pretendía recoger todas las ciencias humanas, se inspiraba explícitamente en San Agustín¹⁹, Casiodoro²⁰ y San Isidoro de Sevilla²¹. Estos hombres transmitieron la herencia de la cultura grecorromana a los pueblos nuevos formados de la mezcla entre *romani* y *germani*. Las siete Artes Liberales eran: Un primer grupo de disciplinas, más bien literario: Gramática, Dialéctica y Retórica. Y un segundo grupo, más bien científico: Aritmética, Geometría, Música y Astronomía. Se entendían como una propedéutica para la Sagrada Escritura. ¿Y esto por qué? Porque la Biblia contiene toda sabiduría y toda verdad, pero es un libro a veces oscuro para cuya inteligencia se requiere el estudio de las ciencias humanas. Es la tradición de San Agustín. Abun-

18. CHENU, M.-D., *La Théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1957.

19. SAN AGUSTÍN, *De ordine*, libro 2, cap. 16 (PL 32, 1015).

20. CASIODORO, *Institutiones* (PL 70, 1105-1250) y *De artibus ac disciplinis* (PL 69, 1149-1220).

21. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae*, I, 1-3 (PL 82, 73-184). Hay traducción castellana de esta obra *Etimologías*, BAC, Madrid 1951.

dan los ejemplos altomedievales de esta explicación. Se encuentra en Alcuino²², la misma enseñanza sobre la suficiencia y perfección de la Escritura en Rabano Mauro²³. Sobre el valor auxiliar y pedagógico de las Artes Liberales hay referencias en los escritos de Beda el Venerable, Rabano Mauro, Scoto Eriúgena y otros.

Alcuino de York tomó posición en favor de la dialéctica en el sentido agustiniano; es decir, como defensa contra la herejía, pero también como desarrollo positivo del conocimiento. Aquí está el problema medieval de la relación entre dialéctica, autoridad de la razón, y Sagrada Escritura, autoridad de la Revelación ¿La dialéctica sirve sólo como arma contra las herejías o sirve como elemento necesario para el desarrollo del saber cristiano? En Alcuino se encuentra una reivindicación de la práctica del uso de la dialéctica en los misterios. Por ejemplo, reafirmó la importancia de la *relatio*, una de las categorías aristotélicas, para explicar la teología trinitaria²⁴. Pero aún hay más; Alcuino escribió un tratado específico sobre la dialéctica en el que afirmó que: "*Philosophia est naturam inquisitio, verum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini est aestimare*". Para Alcuino la Filosofía puede ser ciencia y opinión, y se divide en tres. La Física, que estudia las cosas naturales, *causa quaerendi*, y que se divide a su vez en: Aritmética, Geometría, Música y Astronomía. La Ética, que estudia las cosas morales, *ordo vivendi*, y que se divide en: Prudencia, Justicia, Fortaleza y Templanza. Y la Lógica, que estudia las cosas racionales, *ratio intelligendi*, y que se divide en Dialéctica, que busca y encuentra, y Retórica, que explica²⁵.

Entre finales del siglo X y comienzos del siglo XI se dio un despertar de la vida intelectual. Se desarrolló la *disputatio*: la discusión según las reglas bien determinadas. Se hablaba de *liberaliter disputare*, disputar según las reglas, es decir, en conformidad con las Artes Liberales. Se va utilizando cada vez más la dialéctica²⁶. El problema fue que no se conocía aún otro instrumental científico-filosófico y todo el esfuerzo especulativo se concentraba en la dialéctica. Esto provocará una hipertrofia de la disciplina, por demasiado usada. Sucedió con frecuencia durante los siglos altomedievales, en los que no se poseían muchos libros antiguos, que los principios de filosofía sólo se encontraban en los tratados de retórica. Así, un pasaje de un libro de gramática daba lugar

22. ALCUINO DE YORK, *De Gramatica* (PL 101, 853 y ss., 952 y 959).

23. RABANO MAURO, *De institutione clericum*, III, cap. 2 (PL 107, 379).

24. ALCUINO DE YORK, *De fide Sanctae Trinitatis* (PL 101, 12 C-D).

25. Íd., *De dialectica* (PL 101, 951 ss.).

26. Esta época ha sido muy bien estudiada recientemente en CANTIN, A., *Fede e Dialettica nell'XI secolo*, Jaca Book (Eredità Medievale 4), Milano 1996.

a las discusiones filosóficas más apasionadas. Hubo, como en cada época, dialécticos y antidialécticos fanáticos²⁷, y hubo también pensadores que intentaron resolver los problemas de un modo equilibrado. Entre estos últimos está Lanfranco de Pavía (†1089). De apasionado dialéctico pasó a entregarse al estudio de las Escrituras. Lanfranco rechazó el abuso, pero guardó el uso correcto de la dialéctica. En su comentario a las Epístolas de San Pablo, recurrió a ella y empleó fórmulas técnicas en lugar de fórmulas banales. Es un caso muy significativo de las tensiones de su época. En un escrito contra Berengario en forma de diálogo dice que “oculta el arte dialéctico para que no parezca que confía más en él que en la autoridad de los Santos Padres”. Y en su tratado sobre la presencia eucarística afirma que “el uso de la dialéctica sería perverso si llegara a querer dominar el dato revelado, a vaciar el misterio de la fe”²⁸.

Discípulo de Lanfranco y su sucesor en la abadía de Bec y, después, en la sede de Canterbury, San Anselmo (†1109) es una figura extraordinaria en la historia de la unidad de la fe y la razón. En él se dieron ambas, y logró una alianza entre la fidelidad a la verdad revelada y la fidelidad a la dialéctica. Hay que recordar que, en su época, su procedimiento discursivo era insólito. Sophia Vanni Rovighi lo definió como “un monje que ama la dialéctica”²⁹. San Anselmo amaba la dialéctica como instrumento de reflexión en el interior de la fe para lograr una profundización especulativa, y logró de hecho una renovación del saber cristiano. El *fides quaerens intellectum*, que fue el primer título de su *Proslogion*, no es razonar para llegar a la fe, es creer como punto de partida y entonces interrogarse para comprender mejor la fe, para penetrar mejor en aspectos nuevos, para explicarlos. Como afirma la Encíclica: “La razón no está llamada a expresar un juicio sobre los contenidos de la fe, siendo incapaz de hacerlo por no ser idónea para ello. Su tarea, más bien, es saber encontrar un sentido y descubrir las razones que permitan a todos entender los contenidos de la fe”³⁰.

Es una actividad intelectual en la que la razón llega a alcanzar verdades nuevas en el interior de la fe. San Anselmo incorporó la reflexión racional a la corriente de la meditación bíblica y buscó la justificación

27. Entre los primeros, el ejemplo más representativo es Berengario de Tours (1010-1088) que introdujo desequilibradamente la dialéctica en la cuestión teológica del modo de la presencia eucarística. Es importante recordar que Berengario no negó nunca la fe eucarística, pero que sus argumentaciones racionales le llevaron a conclusiones contrarias a la verdadera fe.

28. LANFRANCO DE PAVIA, *De corpore et sanguine Domine* (PL, cap. 7, 417 y cap. 17, 427).

29. VANNI ROVIGHI, S., “Notes sur l’influence de saint Anselme au XIIe siècle”, en *Studi di filosofia medioevale*, vol. 1, Milano 1978, pp. 90-141.

30. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, cap. 4, n. 42.

interna de la verdad de la fe por razones que tomaran su fuerza de su misma evidencia y no de la autoridad de la Escritura. El punto de partida es la Revelación, la Palabra de Dios; entonces, Anselmo busca razones. Jamás pretendió resolver el misterio de las realidades que sobrepasan la capacidad de la razón humana; la especulación racional tiene un lugar bien claro. El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, es criatura racional y debe emplearse en reconocerle y amarle. San Anselmo sabía que el trabajo intelectual penetra mejor el misterio dirigido por el amor y conducido hacia el gozo de la verdad. Con palabras de la Encíclica: “San Anselmo acentúa el hecho de que el intelecto debe ir en busca de lo que ama: cuanto más ama, más desea conocer. Quien vive para la verdad tiende hacia una forma de conocimiento que se inflama cada vez más de amor por lo que conoce, aún debiendo admitir que no ha hecho todavía todo lo que desearía”³¹.

En San Anselmo hay una estrecha relación entre fe, especulación racional y vida espiritual. No hay distinción entre filosofía y teología, sí, por supuesto, entre fe y razón. En el *Monologion*³², bajo forma de meditación, él expone los resultados obtenidos en cada investigación en estilo simple y con los argumentos corrientes de la *disputatio*. No empleó la autoridad de la Sagrada Escritura, lo que buscaba era evidenciar la verdad con una necesidad racional. Dice: “Algunos discurriendo en sí mismos con su sola inteligencia, descubren cosas que antes no habían visto”. Es la afirmación de la racionalidad de la fe en esa época en la que un mundo nuevo estaba naciendo, en el que la *curiositas* intelectual y las *quaestiones* del saber se multiplicarán por todas partes.

Mucho más podría recordarse de San Anselmo. Reflexionó sobre muchas cuestiones. Es el hombre de los tratados monográficos (hoy los llamaríamos ensayos). Hasta una generación después de él no se inició la sistematización de la ciencia cristiana, ni se introdujo un orden en las cuestiones, pero entre San Agustín y Santo Tomás de Aquino San Anselmo es el más grande pensador especulativo. Sobrepasó a su tiempo por la precisión técnica de su lenguaje, por la trabazón arquitectónica de sus tratados, sin perder por ello un intenso lirismo religioso. Él no disponía de una filosofía completa, como Santo Tomás, y por eso no pudo elaborar una teología completa. Razonó sobre la fe sólo a partir de la dialéctica, pero a pesar de esa limitación instrumental supo sobrepasar el plano de la Lógica. Como Boecio, San Anselmo no tuvo tampoco discípulos inmediatos; cien años después, en torno a 1240, sus obras entraron en la Escuela.

31. *Ibíd.*, n. 42.

32. Título griego, cosa que gustaba en el siglo XI, que él traduce por “Soliloquio”.

A lo largo del siglo XII, el occidente cristiano incorporó el resto del *organon* aristotélico. La Escuela de Laon ocupó el primer plano intelectual desde 1080 hasta 1140. Es el tiempo de los Maestros Anselmo y Raúl. Allí estudiaron entre otros: Guillermo de Champeaux, Gilberto de Poitiers, Pedro Abelardo. Allí, el tradicional comentario de la Escritura evolucionó desde la *lectio* por la vía de la *quaestio*. Su método de trabajo aún no está totalmente definido, pero se sabe que planteaban *quaestiones* sobre el texto de la Escritura y de las *auctoritates* e intentaban poner de acuerdo las opiniones diversas: *non sunt adversi sed diversi*. Además de Laon hubo otras muchas escuelas; es la época de la sistematización del saber cristiano. De estos esfuerzos se llegará a los *Libri sententiarum*, que fueron la preparación de las *Summae* del siglo XIII. Lo que quiero señalar ahora, de un modo necesariamente breve, es que en este momento se manifestaron dos modos muy distintos dentro del mismo pensamiento cristiano. Para emplear la terminología más aceptada se trata de la teología monástica y de la teología escolástica.

Pedro Abelardo, por situarse en el vértice de una actitud, se ha convertido en un importantísimo representante de ese nuevo mundo intelectual del que muchos otros participaban³³. A los treinta años, Abelardo era considerado por unos el maestro invencible de la Dialéctica; por otros, un pensador prepotente y peligroso que debía ser corregido. Después de adquirir la ciencia que su tiempo poseía, Abelardo se interesó por la Sagrada Escritura. En su tiempo aún no se hablaba de *Teología*. Para Tertuliano, San Agustín o San Isidoro *teología* es el estudio de la religión pagana. La ciencia cristiana es la Doctrina Sagrada, la *Sacra Pagina*, porque el maestro explicaba los libros sagrados. Evagrio Pontico, por ejemplo, definía la teología como: “Estado del alma en oración que traduce su contemplación de los misterios divinos en una alabanza admirativa”. Ésta era la tradición monástica, pero ésta ya no es la definición que daría Abelardo; será él, precisamente, el que empiece a utilizar el nombre de Teología cristiana.

Hasta ese momento, la materia del saber cristiano eran el Antiguo y el Nuevo Testamento, los textos de los concilios, los textos litúrgicos y los escritos de los Padres, fundamentalmente de los Latinos, porque será ahora cuando lleguen al occidente cristiano la mayor parte de los textos de los Padres Griegos. Me parece muy significativa de la tradición monástica una carta de exhortación que dirige el abad Guillermo de Saint-Thierry a una comunidad de monjes: “Guillermo, a los monjes de Monte de Dios, para que la luz de oriente y el antiguo fervor religioso de Egipto (de los monasterios egipcios), el modelo de la vida so-

33. De entre la amplísima bibliografía sobre la cuestión lo más reciente es el estudio de JOLIVET, J., *Dialettica e Mistero*, Jaca Book (Eredità Medievale 2), Milano 1996.

litaria, el tipo de la vida celeste, se expandan en las tinieblas occidentales y en los fríos galicanos”³⁴. Los autores monásticos conocían la literatura de las nuevas escuelas de su tiempo, pero se encuentran más próximos y más en sintonía con la antigua literatura de los Padres, ahí están sus raíces. La *orientale lumen* y el *antiquum fervorem* tienen que iluminar y calentar las *tenebris occiduís et gallicanis frigoribus*.

Pedro Abelardo representa el inicio de una nueva generación que quiere utilizar la dialéctica de un modo más amplio. Planteó un método de interrogación, que algunos han querido comparar con la duda metódica cartesiana. En su obra *Sic et Non* dice: “*Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus*”, y en otro lugar: “La primera llave de la sabiduría es la interrogación frecuente. Dudar nos lleva a buscar, a penetrar en la verdad, a saber llamar y se os abrirá”³⁵. Una cuestión clave es que Abelardo afirma que la razón, que es el fundamento de la dialéctica, es criterio de verdad y que puede prevalecer sobre la autoridad también para dilucidar los datos de la fe. Pero, y esto es muy importante, la razón no es el criterio para creer o no. La razón se mueve en el interior de la fe, que es dada, y debe respetar el misterio y los datos revelados. Pero, eso sí, debe ir lo más lejos posible, ser crítica. Aquí llegamos a un punto que me parece muy importante. En esta época empiezan a contar las opiniones de los Maestros y se ve que en algunas cosas las *auctoritates* se equivocan y son corregidas por las opiniones de los Maestros, los *magistralia*. Abelardo habla de la función de la Filosofía como “buscar la verdad con razones”. En las cuestiones discutidas por la razón no es necesario el juicio de la autoridad, *dum ratio latet* no necesitamos más. En este sentido la razón prevalece sobre la autoridad y es soberana en todas las ciencias, salvo en la Teología, en lo que se refiere a lo que es objeto de la fe y que sobrepasa la razón humana. Escribió en su *Theologia christiana*: “Dios trasciende las fuerzas de la razón humana como trasciende los aires”. Esto no significa incomprendibilidad. De hecho, cuando en la *Historia calamitatum* explicó por qué escribió su primer opúsculo teológico sobre la unidad y la trinidad divina dijo que “un enunciado que no pudiera comprenderse sería inútil”. Ahí están las exigencias de la razón. Y en su *Theologia Summi Boni* dijo que “la verdad sobre la Trinidad la conoce Dios, nosotros podemos intentar decir lo más próximo con la razón y la fe”.

34. GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Carta a los monjes de Monte Dei*, I, 1 (PL 184, 309A): “*Congratulatio de innovatione fervoris antique religionis. Fratribus de Monte Dei, orientale lumen, et antiquum illum in religione aegyptium fervorem, tenebris occiduís et gallicanis frigoribus inferentibus, vitae scilicet solitariae exemplar, et coelestis formam conversationis*”.

35. Abelardo utiliza una cita del Evangelio. En esta época era todavía frecuente presentar la argumentación bíblica junto con la filosófica.

Como ya he señalado, en realidad no es sólo Abelardo, es todo un nuevo ambiente intelectual en el que la razón plantea nuevas exigencias el que se está abriendo paso. Las nuevas escuelas entran en el sistema abstracto. En lo esencial todo esto no era una novedad para el pensamiento cristiano, pero el talante personal y la potencia intelectual de Abelardo hicieron cundir la alarma entre algunos de sus contemporáneos: ¿pretendía Abelardo eliminar el misterio? y, ¿para qué tanta exactitud técnica en la sabiduría cristiana, si lo importante es la salvación y el amor de Dios? Otro ejemplo significativo de esta diversidad de actitudes lo encontramos en el nuevo interés por la naturaleza que se despertó en la Escuela de Chartres. Allí hubo maestros, como Guillermo de Conches, especialistas en la naturaleza en tanto que mundo físico. Hicieron un esbozo de filosofía de la naturaleza, una explicación del mundo y del hombre, pero racional, con las matemáticas y la física. Buscaron una síntesis entre el *Timeo* de Platón, traducido por Calcidio en el siglo II, y el libro del Génesis. Pues bien, Guillermo de Conches tuvo problemas con San Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry. Lo que en síntesis le achacan es que se planteen cuestiones abstractas sobre el mundo como *physis* y se olviden de admirar el mundo como creación.

El pensamiento cristiano medieval fue complejo, al menos doble. Hubo una *moyen-âge monastique* y una *moyen-âge scolastique*. La diferencia entre ambos mundos no estuvo nunca en las doctrinas, sino en el modo de pensar. Hubo diferencias como también las había entre unos Padres y otros. Pero la razón siempre estuvo presente junto a la fe. Pedro Abelardo y San Bernardo, por citar a dos representantes de estas actitudes, coincidían en el rechazo del racionalismo. Estaban de acuerdo en que la razón tiene sus límites y el misterio su trascendencia. La diferencia estuvo más bien en la actitud y en los objetivos que se planteaba cada uno. Abelardo como muchos de sus contemporáneos, quería llevar lo más lejos posible la elaboración especulativa de los datos de la fe. Al aumentar el instrumental científico-filosófico, la razón empujaba hacia una mayor profundización y comprensión de la realidad. Para San Bernardo, como también para muchos otros autores de su época, un pensar racional sobre Dios entendido como un estudio desencarnado no tiene sentido. Lo que él proponía era no perder el pensar en oración, la *meditativa oratio*. Pero, aunque estaba perfectamente conectado con la tradición patristica, San Bernardo tampoco era un repetidor; hubo un progreso en su doctrina, un impulso nuevo, un genio propio.

En esta época, se transformó el trabajo intelectual. Los autores se plantean nuevas preguntas. Exponen su pensamiento personal, muchas veces en primera persona del singular, a veces en plural. Se multiplican

las *quaestiones* y las *solutiones*. Juan de Salisbury habla del *stimulum quaestionis*. El trabajo se va separando de la exégesis de los textos. A las recopilaciones de *Sententiae*, que se remontaban a los florilegios patrísticos del siglo V, se les añaden comentarios personales, aclaraciones y soluciones a posibles contradicciones. Así se fue llegando cada vez más a una elaboración personal y, al mismo tiempo, se hizo urgente poner orden en toda esta masa de cuestiones y respuestas, buscar una sistematización del saber cristiano.

Reencuentro del pensamiento cristiano con la razón pagana

Llegamos así al siglo XIII. Para comprender la evolución de la sabiduría cristiana hay que comprender su entorno institucional e histórico. La fuente primera y primordial es la Sagrada Escritura transmitida por la Tradición viva de la Iglesia y acompañada de una serie de interpretaciones patrísticas, canónicas y de un entorno de vida litúrgica. Por otro lado, esta sabiduría está complementada por una serie de instrumentos reunidos en las Artes del lenguaje: Retórica, Gramática y Dialéctica. Para la comprensión de los símbolos y las metáforas: Aritmética, Música y Geometría. Además, las Ciencias naturales y la Historia. Después del derrumbamiento del mundo romano, todos estos instrumentos se habían ido recuperando lenta y laboriosamente en diversas etapas, con los problemas de integración, evolución y crisis que ya hemos recordado. Conviene subrayar que con el crecimiento de los conocimientos de las ciencias progresaba la confianza en la razón humana.

Ahora, los saberes sistematizados se institucionalizaron en la Universidad. Es el resultado maduro del movimiento de las Escuelas del siglo XII. La Universidad no tiene equivalente ni en el mundo clásico, ni en el bizantino, ni en el árabe. Hubo otras instituciones de enseñanza, pero no con esos caracteres tan propios. Fue un fruto genuino y original de la cristiandad latina medieval. Es difícil de imaginar lo que fue la potencia y la audacia de aquellos primeros pensadores universitarios. De nuevo, una imagen puede ayudarnos. Se explicaba entonces que a lo largo de la historia se había producido una *translatio imperii* desde Oriente a Occidente y que, en su época, se estaba produciendo la *translatio studii*. Es decir, que la sabiduría había pasado desde Atenas a Roma-Bizancio, y ahora su centro y su casa estaba en la Universidad cristiana. Este mito fue una potencia estimulante que expresa una conciencia de originalidad que de nuevo asumía la tradición, superándola.

Es importante rememorar el momento intelectual para darse cuenta de que la convicción de Santo Tomás de Aquino de que la Teología

es una ciencia era una cuestión vital precisamente en aquel momento³⁶. Con el nacimiento de la Universidad y la formación institucionalizada de los saberes surgía la pregunta: ¿Puede llamarse científica a la teología?, o dicho de otra manera: ¿Puede seguir manteniéndose la unidad de los saberes? En esta época, el occidente latino recuperó y redescubrió las disciplinas y ciencias humanas de la civilización pagana. Se asistió a una llegada masiva de nuevos materiales, en cuyo centro se encontraba la obra completa de Aristóteles, que dejó de ser el Lógico para ser el Filósofo. Esto es muy importante porque el aristotelismo fue el primer sistema filosófico científicamente organizado y completo que se encontraba con el pensamiento cristiano. Es históricamente falso que el siglo XIII eligiera a Aristóteles y rechazara a Platón, uno no podía sustituir al otro, pero, como ha escrito Étienne Gilson, “el encuentro de la fe cristiana con el platonismo de los mitos y los misterios fue el encuentro de dos pensamientos religiosos, mientras que el encuentro con el aristotelismo fue el encuentro de una religión en cuanto tal con una filosofía en cuanto tal”³⁷. Y como ha glosado esta idea André Hayen, fue el encuentro entre una vida religiosa que comienza a pensarse a sí misma con un sistema filosófico cuya elaboración está completa³⁸. Estas disciplinas nuevas aportaron un nivel intelectual de realidades con densidad ontológica propia y autónoma de la Revelación. Las antiguas Artes ya no son técnicas escolares empleadas para la Sagrada Escritura, no son sólo métodos, tienen contenidos y aparece un nuevo objeto de la ciencia. Esto va a modificar de nuevo la situación. La sabiduría cristiana no fue ajena a la llegada de los nuevos materiales y se enriqueció en sus contenidos especulativos. El programa de la formación en la Facultad de Teología se modificó. Los estudios en la Facultad de Artes crecieron mucho. Entonces se planteó el reto: ¿La teología es compatible con esas ciencias nuevas?, ¿tiene su razón de ser entre ellas?, ¿es o no es ciencia? La elaboración concreta de la respuesta se hizo por etapas.

San Buenaventura significó un primer paso al distinguir la fe de la teología. La fe tiene por objeto la verdad primera a la cual se da el asentimiento por ella misma: *credibile ut credibile*. La teología considera esas verdades reveladas en su capacidad de recibir una explicación racional: *credibile ut intelligibile*. En el orden teológico se requieren las *rationes probantes*, la argumentación racional que dé razón de la fe. Esta distinción era importante hacerla, pero San Buenaventura no se planteó si la teología era una ciencia. Santo Tomás de Aquino tuvo una ac-

36. Para toda esta cuestión sigue siendo fundamental el estudio de CHENU, M.-D., *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1943.

37. GILSON, É., “Le christianisme et la tradition philosophique”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 30 (1941-1942) 249-266.

38. HAYEN, A., op. cit., p. 57.

titud diferente, quizás porque su visión del problema era más amplia. Aunque otros teólogos de la Universidad de París anteriores a él pensaron ya la analogía entre los artículos de la fe y los primeros principios de la razón, y el régimen de subalternación, Santo Tomás logró la respuesta mejor elaborada y más acabada.

Ciencia de la fe y filosofía

Hay una continuidad que se ha mantenido a lo largo de los primeros trece siglos cristianos, aunque haya habido diferencias muy grandes entre unos autores y otros por el talante personal, por la metodología y por los materiales filosófico-científicos de que dispusieron. Esta constante es que la sabiduría cristiana necesita de una filosofía verdadera. La ciencia de la fe se ha desarrollado progresivamente con la filosofía y ha dependido de ella.

La primera etapa se apoyó sobre la *Logica vetus*, que llegó a través de Boecio, y aportó una clasificación de nociones y un análisis de proposiciones. Eran instrumentos racionales de análisis textual. La Alta Edad Media concibió la *Sacra Pagina* como un conocimiento del texto bíblico fundamentado en la Gramática y todo el trabajo del saber cristiano hasta San Anselmo de Canterbury quedó bajo el régimen de la Gramática. La segunda etapa se apoyó sobre la *Logica nova*, el resto del *Organon* aristotélico. Una teoría científica del saber y de la demostración. La sabiduría cristiana se formuló en cuestiones al texto y poco a poco se fue haciendo más especulativa, con independencia del texto. El saber cristiano quedó bajo el régimen de la dialéctica, del razonamiento y la demostración lógica. La tercera etapa, a comienzos del siglo XIII, aportó un material que ya no era puramente formal, sino que concernía el orden mismo de los conceptos y el contenido del pensamiento. El saber cristiano se encontró con una Metafísica, una Psicología y una Ética, y se constituyó, al menos en San Alberto Magno y en Santo Tomás de Aquino, bajo el régimen de la Metafísica.

La adquisición de estos nuevos materiales que llegaban a la cristiandad latina a través de los árabes creó muchos problemas, que han sido y siguen siendo estudiados, pero que aquí no pueden ser tratados. Lo que quiero subrayar en función del tema que estoy tratando es que cuando Santo Tomás elaboraba el estatuto científico de la teología lo que estaba fundamentando era la racionalidad de la fe en el orden más alto de la filosofía. El conflicto que dominó el siglo XIII, como ha señalado el propio Fernand Van Steenberghen no fue entre el aristotelismo y el agustinismo, sino, en el fondo, entre el paganismo del espíritu filosófi-

co y el cristianismo del espíritu teológico³⁹. El reto era evitar una vez más la ruptura y seguir manteniendo la unidad de los saberes. Y Santo Tomás lo logró en un momento en que todavía casi nadie podía prever el peligro de abandonar la Filosofía, más bien al contrario, la mayoría pensaba que cuanto menos científica fuera la sabiduría cristiana, más grande y segura estaría. El mérito de San Alberto y de Santo Tomás fue encontrar una solución armónica elaborando una filosofía autónoma en sus métodos y plenamente compatible con la doctrina cristiana. Con palabras de Pablo VI que recoge la Encíclica: “El punto capital y como el meollo de la solución casi profética a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural”⁴⁰.

Después pasarán muchas cosas. No puedo aquí ni siquiera señalarlas. Se distinguirá una teología especulativa, entendida como ciencia y como vértice de los saberes, de una teología práctica, entendida como sabiduría y vértice de la experiencia. En el siglo XIV el advenimiento del nominalismo y la rápida difusión de la *via moderna* en detrimento de las grandes escuelas que habían iluminado el siglo anterior abrió una época de transición que caracterizó el final de la Edad Media. Desde el punto de vista de las vigorosas síntesis filosófico-teológicas alcanzadas en el siglo XIII, esta nueva época marcó la lenta decadencia y la ruina progresiva de la escolástica. La ciencia cristiana sufrirá una crisis interna debido, en buena parte, a la crítica del realismo filosófico hecha por Guillermo de Ockham. Pero lo que se fragmentaba no era sólo la Teología, sino la unidad de los saberes. Con Ockham el pensamiento medieval evolucionó en el sentido de una dialéctica cada vez más distante de lo real en oposición al pensamiento concreto de Santo Tomás de Aquino. El nominalismo, atribuyendo realidad sólo a la cosa singular en cuanto singular, negaba la posibilidad de todo conocimiento auténtico, es decir, universal. El dominio de la razón nominalista llevó a no poder plantear más el problema metafísico y, como consecuencia, a expulsar la fe del mundo de lo humano, todavía en un supuesto beneficio de la fe. Las nuevas etapas del pensamiento se fueron sucediendo. En realidad la unidad de los saberes no se rompió explícitamente hasta mucho más tarde. En la historia de la ruptura habría que tener en cuenta otros contextos y otros elementos, entre los que no podría faltar la decisiva influencia de la doctrina luterana.

39. VAN STEENBERGHEN, F., *La Philosophie au XIII^e siècle*, Peeters (Philosophes Médiévaux, 28), Paris-Louvain 1991.

40. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, cap. 4, n. 43.

Intentando una explicación teórica no histórico-narrativa, puede decirse que una serie de consecuencias se produjeron como resultado en cadena: En primer lugar, la ciencia se separó de la fe, pero no como la legítima distinción entre los dos saberes que había estado presente, al menos de un modo implícito, en toda la tradición cristiana, sino como la Encíclica califica de *nefasta separación*. Después, debido a la actitud de algunos pensadores radicalizada en un excesivo racionalismo, se afirmó que una verdad cognoscible únicamente mediante la Revelación no puede ser objeto de un saber verdaderamente científico. Y de ahí, la consecuencia de que una ciencia no puede presuponer la fe y la teología no puede ser una ciencia. Como resume la Encíclica: “Lo que el pensamiento patrístico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella”⁴¹. En efecto, tuvieron que pasar siglos para llegar a esa ruptura radical pero en la Baja Edad Media se pueden descubrir los primeros síntomas de esa ruptura. De hecho, la continuidad ockhamista había considerado la teología como una sabiduría práctica lo que está muy cerca de la afirmación, por el lado contrario, de una filosofía cerrada. Como señaló Battista Mondin, el pensamiento del final de la Edad Media se debate ya entre el agnosticismo y el misticismo como dos saberes cada vez más distantes entre sí⁴².

La recuperación de la unidad de los saberes en el reconocimiento de la distinción

Me parece clarividente la valoración del problema de la filosofía separada de la fe de Vladimir Soloviev (1853-1900) que concluyó en su doctrina de la unitotalidad. La filosofía occidental moderna nació precisamente de la ruptura de la unidad como desdoblamiento entre el pensamiento individual, entendido como razón, y la fe colectiva, entendida como autoridad. Cuando el pensador singular dejó de considerar la fe como propia, cuando ésta perdió el significado de convicción íntima y pasó de ser un principio de vida a un objeto de pensamiento, se separó el propio pensamiento de la fe y se contrapuso a esta fe como algo que le era externo. Lo que el joven Soloviev proponía en 1874, anticipándose a muchos autores posteriores, era precisamente que esa

41. *Ibid.*, n. 45.

42. MONDIN, B., *Storia della Filosofia Medievale*, Università Urbaniana (Subsidia Urbaniana 40), Roma 1991.

filosofía separada de la fe había terminado en un callejón sin salida tras muchos intentos de supervivencia autónoma y que la tarea actual de la filosofía era reencontrar la fe y su medida, en las condiciones nuevas de la filosofía. El dato de las ciencias nuevas no debe ser negado, sino asumido en el interior del dato revelado⁴³.

Es la característica de todo el pensamiento cristiano. La afirmación de la fuerza de la unidad entre la razón y la fe, o en sus formas clásicas y medievales de la *ratio* y la *auctoritas* o de la dialéctica y la Sagrada Escritura. La razón y la fe buscan la verdad y la protegen. Ambas guardan la unidad de los saberes y con ella el sentido completo de la realidad y de la existencia humana. Pero precisamente la afirmación de ambas exige que las dos sabidurías se entrelacen en una unidad compleja. Esa complejidad es necesaria precisamente porque es una unidad viviente, con un impulso permanente que en cada época crea conflictos necesarios y plantea nuevos retos, como todo lo viviente exige una constante renovación y un esforzado discernimiento. Esta unidad se pierde cuando la debilidad o el cansancio del pensamiento no quiere seguir cargando el peso de esa necesaria tensión interna de lo vital. Como consecuencia, la unidad compleja de lo real deja de considerarse como complementaria para verse como contradictoria y antagónica. Esa situación, en lugar de impulsar al pensamiento al diálogo fecundo entre las dos sabidurías, lo esteriliza en la negación de una o la otra. De hecho, cuando el pensamiento filosófico negó la fe para eliminar el incómodo contraste, se encontró con un nuevo dualismo razón-naturaleza y se lanzó a lograr una explicación desde el racionalismo, el empirismo, el positivismo, etc., que ya no logró abarcar la totalidad de lo real.

Otro autor clarividente de las causas profundas de la crisis de la modernidad es Romano Guardini (1885-1968). En uno de sus ensayos más lúcidos terminaba afirmando que el cambio de la actitud cognoscitiva que implicará salir de la modernidad consiste en trasladar el centro de gravedad del pensar al ver, de los conceptos a las cosas. Sensualismo e intelectualismo tienen que ser superados. Sólo entonces podrá recomenzar su tarea el pensamiento. Un pensamiento que obedecerá a la realidad y que captará todo lo que en ella aparece, un pensamiento capaz de dar nombre a la realidad, de comprenderla y construir con ella un mundo. Todo esto, afirmaba Guardini, es válido también para el conocimiento religioso. La religión es la respuesta a ese algo supremo y

43. SOLOVIEV, V., *Krizis zapadnoj filosofii (protiv pozitivistov)*. Éste es el título de lo que fue su tesis doctoral defendida el 24 de noviembre de 1874 a los veinte años. He utilizado la versión italiana de Adriano Dell'Asta, "La crisi della filosofia occidentale. Contro i positivist", en *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, Ed. La Casa di Matriona (Propilei russi 7), Milano 1989.

auténtico que brota de la realidad del mundo y, de manera más definitiva, de la Revelación positiva⁴⁴.

El pensamiento cristiano tiene como tarea permanente mantener la unidad de los saberes. Esto le exige fidelidad a la verdad revelada y a una filosofía verdadera que sea capaz de captar la verdad del mundo y de integrar toda la realidad. Como ha escrito Josef Pieper (1904-1997), se ha pensado que el filósofo cristiano tiene más dificultades que otro no ligado a la verdad de la fe recibida. El pensamiento filosófico no se hace más sencillo si se liga a la norma de la revelación cristiana, pero sí más verdadero, más ajustado al ser. La resistencia que la verdad revelada opone al pensamiento filosófico es creadora y fecunda, fructífera. El filosofar cristiano se caracteriza porque se coloca en la obligación de sostener una tensión que va más allá del ámbito de las meras dificultades conceptuales, se prohíbe la pretensión de llegar a formulaciones evidentes por el procedimiento de prescindir de las realidades. Al tener la vista puesta en la verdad revelada está forzado a pensar de forma más amplia. Este espumear del espíritu al chocar con la roca de la verdad revelada es lo que distingue al filosofar cristiano⁴⁵.

44. GUARDINI, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid 1965, pp. 47-48.

45. PIEPER, J., “¿Qué significa filosofar?” en *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1998, p. 163.